

Стихи из «Лалитавистары» в китайской «Трипитаке»: две стратегии перевода

Китайские переводы индийских текстов, составившие значительную часть китайского буддийского канона, – одно из удивительных явлений мировой культуры. В стране, где существовала собственная развитая традиция философской мысли и богатая авторская литература с разветвленной системой жанров, происходило усвоение пришедшей извне религиозной доктрины и связанной с ней словесности, созданной на ином языке, отражавшей чужую систему представлений и сложившейся в рамках своей особой поэтики. В этой встрече двух великих культур переводческая деятельность играла ключевую роль. Ее история тесно переплетена с историей становления и развития китайского буддизма. Многие памятники дошли до нас в нескольких переводах, созданных в разные века и демонстрирующих не только различия в интерпретации текста, но и изменения в понимании задач перевода.

В последние десятилетия в буддологии возник значительный интерес к ранним китайским переводам индийских сутр, представляющим собой единственный источник сведений о школах, чьи каноны не сохранились в оригинале, и содержащим ценнейшую информацию о первоначальной махаяне. Кроме того, труды китайских монахов II–IV вв. дают возможность проследить сам процесс формирования переводческой техники.

Согласно данным китайской агиографии, в процедуру перевода были вовлечены несколько участников. Как правило, один из них читал вслух оригинальный текст (по рукописи или наизусть), второй устно переводил его на китайский язык, а третий записывал перевод. После этого один или несколько «корректоров» производили сверку и выработывали окончательный вариант. В ряде случаев команда переводчиков была более многочисленной и включала свыше десяти человек. При этом в каталогах автором перевода значился тот, кто зачитывал индийский текст, а не реальный переводчик. Этот чтец чаще всего был иноземцем, монахом, пришедшим в Китай из Индии или Центральной Азии, обладателем переводимой сутры. Более того, бывали случаи, когда его участие в работе ограничивалось лишь предоставлением привезенного им текста. Таким образом, имя, стоящее на том или ином произведении, входящем в китайскую «Трипитаку», является условным, и несколько

переводов, приписываемых одному автору, могли быть выполнены разными командами [Nugeau 2006, p. 88; Nattier 2008, p. 19–20; Boucher 2011, p. 88–92].

Задача этой работы – рассмотреть эволюцию техники перевода буддийских текстов в Китае на одном конкретном примере. Небольшое стихотворение из «Лалитавистары», выбранное нами, позволяет увидеть два различных подхода к работе над переводом.

«Лалитавистара» – важнейшая сутра буддизма махаяны, содержащая рассказ о жизни Будды от схождения с неба Тушита до первой проповеди в Оленьем Парке. Текст памятника сочетает стихи и прозу. При этом многие стихотворные части первоначально имели хождение в качестве самостоятельных произведений, «религиозных баллад» [Winternitz 1977, p. 253], и были собраны вместе лишь в ходе создания сутры. Дошедшая до нас оригинальная версия «Лалитавистары» почти полностью совпадает с тибетским переводом, выполненным в начале IX в. [de Jong 1954, p. 312], что дает верхнюю границу ее датировки. Однако сохранившиеся китайские переводы более раннего времени свидетельствуют о других утерянных редакциях памятника, имевших существенные отличия от известного нам сочинения. «Лалитавистара» была переведена на китайский язык в 308 г. Фа-ху (普曜經 «Сутра всеобъемлющего сияния», Т. 186) и в 683 г. Дивакаррой (方廣大莊嚴經 «Пространная великая прекрасная сутра», Т. 187). Между двумя переводами, а также между ними и санскритской сутрой имеются всевозможные расхождения, касающиеся состава частей, деления на главы, деталей изложения того или иного эпизода. Но наша задача требовала выбрать фрагмент, представленный во всех трех версиях. Этим условиям удовлетворяет стихотворение из пятой главы, повествующей о том, как Бодхисаттва покинул небесный мир Тушита, чтобы сойти на землю, где ему предстояло получить свое последнее рождение. Стихи представляют собой речь богов, в которой они призывают друг друга последовать за Бодхисаттвой и служить ему, чтобы обрести величайшие заслуги. Во всех версиях сутры стихотворение состоит из двадцати строф, поочередное сопоставление которых не оставляет сомнений в том, что переводчики имели дело с текстом, если не полностью совпадающим с санскритским, то весьма близким к нему.

Фа-ху (法護, санскр. Dharmarakṣa) – одна из важнейших фигур в истории китайского буддизма. Он родился около 230 г. в индо-сакской семье, уже несколько поколений которой проживали в Дуньхуане. Там же он принял монашество и обучался под руководством индийского наставника. Путешествия по Центральной Азии и, возможно, по Индии позволили ему изучить различные используемые в буддийской литературе языки. По возвращении он отправился в Чаньань, ставший главным местом, где проходила его деятельность. Время от времени он совершал поездки в Лоян, Дуньхуан и другие

города. Именно его деятельность в качестве проповедника и организатора превратила Чанъань в крупнейший центр китайского буддизма. Согласно сведениям биографов, у него было несколько тысяч учеников, в число которых входили не только китайцы, но и выходцы из иных стран. Умер Фа-ху после 308 г., и переведенная в этом году «Лалитавистара», вероятно, была его последней работой.

В результате активной переводческой деятельности Фа-ху возникла школа, сформировавшая таких мастеров перевода, как Кумараджива. Масштаб сделанного на этом поприще неутомимым Фа-ху поражает. В ранних каталогах ему приписывается более 150 переводов, 72 из которых сохранились до наших дней в корпусе китайской «Трипитаки» [Zürcher 2007, p. 65–70]. Однако из колофонов, имеющихся в некоторых текстах Фа-ху, мы узнаем, что под его руководством трудилась целая команда переводчиков. Сам наставник, по-видимому, лишь читал и толковал текст, а его помощники, состав которых менялся, переводили и записывали его. Среди них были как китайцы, так и индийцы, тохарцы и уроженцы других регионов Центральной Азии. По замечанию Д. Бушера, переводческая школа Фа-ху была «международным предприятием» [Bucher 2011, p. 96]. Верно и то, что самого Фа-ху следует воспринимать скорее как «юридическое лицо», чем в качестве автора [Zacchetti 2005, p. 13].

Сохранившиеся под именем Фа-ху переводы, несомненно, «являются ключевым источником для изучения литературы ранней махаяны» [Ibid, p. 6]. Но проникнуть в эту сокровищницу, увы, необычайно сложно. Чтение текстов Фа-ху связано с такими трудностями, что до недавнего времени огромный корпус его переводов оставался практически недоступным для исследователей. По поводу выбранного нами памятника Дж. де Йонг писал, что «первый китайский перевод, выполненный Дхармаракшей, часто трудно, а иногда и невозможно понять» [de Jong 1998, p. 47]. При всем авторитете, которым пользовался Фа-ху/Дхармаракша среди китайских буддистов, литературный стиль его работ получил весьма сдержанную оценку: «Переводы Дхармаракши обнаруживают в нем мудреца, но не литератора; они грубоваты, но близки к оригиналу» [Хуэй-цзяо 1991, с. 119]. В том же памятнике (*Гао сэн чжуань*) имеется свидетельство, что даже китайцам было сложно воспринимать труды ранних переводчиков: «...переводы пришельцев из стран Юэджи и Индии были трудны для понимания, поскольку чужестранцы-переводчики плохо владели китайским языком и литературным стилем» [Там же, с. 140]. Однако в последние два десятилетия интерес к проблеме происхождения махаяны побудил ряд ученых всерьез взяться за изучение наследия Фа-ху. Пока нельзя сказать, что исследователи в полной мере научились читать его тексты (ни один из его переводов не был переведен на европейские языки), тем не менее определенный прогресс был достигнут.

Так, Даниель Бушер, сравнив китайский текст с санскритским оригиналом (в тех немногих случаях, где мы располагаем последним), пришел к выводу, что Фа-ху работал не с санскритом, а с пракритом гандхари (ранее эту же мысль высказал Дж. Браф [Brough 1977]), и рукописи, которые у него имелись, были выполнены письмом кхароштхи. Но и те фонетические изменения слов, которые происходят в гандхари, и та путаница букв, которая возможна при чтении кхароштхи, не могут объяснить всех расхождений между оригиналом и переводом, имеющих место даже в приводимых Бушером фрагментах. Например, замечено, что Фа-ху неоднократно не различает слова *buddha* и *bhūta* («бывший», на гандхари – *bhuda*). Ученый предположил, что реальные исполнители перевода иногда не могли распознать на слух придыхательные и непридыхательные согласные (*buddha* – *bhuda*) и не всегда правильно понимали контекст [Busher 2011, p. 98-99].

Краткое обобщение наблюдений над техникой переводческой работы Фа-ху сделано в исследовании Стефано Дзакетти. Автор особо отмечает некоторые ее особенности, затрудняющие чтение китайского текста. «Двойной перевод» (*double translation*) – Фа-ху дает два перевода одного многозначного слова подряд, «несмотря на то, что такая передача почти всегда приводит к бессмыслице». «Удвоенный перевод» (*doubled translation*) – переводчик передает выражение дважды, иногда это связано с тем, что сначала дается буквальное значение слова, а затем терминологическое, требуемое контекстом. В некоторых случаях лапидарное санскритское высказывание делается более пространным за счет введения дополнительных фраз, дублирующих его смысл. «Гипербуквальная передача» (*hyperliteral rendition*) – Фа-ху воспроизводит санскритский порядок слов, «нарушая все правила китайского синтаксиса» [Zacchetti 2005, p. 13–17]. Нетрудно догадаться, что в результате получается малопонятный текст.

Еще один важный шаг в изучении работы китайского переводчика был сделан в Японии. Сейши Карашима составил словарь к китайской версии «Саддхармапундарики» в переводе Фа-ху [Karashima 1998].

Сложности, связанные с чтением ранних переводов, естественно вызвали у членов общины желание иметь более внятные тексты, позволяющие получить адекватное представление о содержании сакральной литературы. Поэтому многие памятники переводились неоднократно. Так произошло и с «Лалитавистарой». Дивакара (地婆訶羅), переведивший эту сутру в конце VII в., не был столь значительной в истории китайского буддизма фигурой, как Фа-ху. В «Сунских жизнеописаниях достойных монахов» (*Сун гао сэн чжуань*, Т. 2061) Цзань-нина приводится лишь краткая его биография. Из нее мы узнаем, что «почтенный Дивакара – по-китайски “солнце” – был выходцем из Срединной Индии. Он постиг “восемь сокровищниц”, глубоко

овладел “пятью науками”, следовал заповедям, обладал высокими помыслами, образованностью и трудолюбием. Особенно он преуспел в искусстве заклинаний». Он прибыл в Китай в зрелом возрасте и привез с собой собрание буддийских текстов. «В пятый месяц четвертого года [правления под девизом] И-фэн (679 г.) ему была выражена [высочайшая] просьба перевести сутры, которые он принес – по образцу того, как ранее [было предложено] Сюань-цзану, с которым он пребывал в одном монастыре, но в другом дворе. [Он работал] вместе с 35 достойными переводчиками». Дивакара пользовался покровительством императорской семьи, получая щедрое вознаграждение за «свои» переводы (ему приписывается 18 текстов). В период миссионерской деятельности он проживал в нескольких монастырях в Чанъани и Лояне. «[Когда он скончался] в возрасте семидесяти пяти лет, императрица похоронила его в Лояне у Ворот Дракона в [монастыре] Сяншань, и его могила сохранилась до сих пор» [СВЕТА, 0719a19].

Таким образом, если Фа-ху, несомненно, обладал некоторыми познаниями в китайском языке и мог в определенной степени следить за процессом перевода, то проживший полжизни в Индии Дивакара вряд ли имел возможность работать с иностранным текстом. В «*Сун гао сэн чжуань*» говорится, что перевод осуществляли два шрамана. Их имена выглядят как транскрипции индийских слов – Чжаньто (戰陀 – *Candra?*) и Божэтипо (般若提婆 – *Prajñādeva*). Также упомянуты люди, редактировавшие и записывавшие готовую работу. При этом «перевод Дивакар» воспринимается как правильный текст на китайском языке и не вызывает значительных затруднений при чтении.

Всякий, кто попытается прочитать на санскрите выбранное нами стихотворение, столкнется с рядом проблем, которые, несомненно, вставали и перед создателями китайской «Трипитаки».

Как и большинство гатх в «Лалитавистаре», приводимая ниже речь богов написана на так называемом буддийском гибридном санскрите. Этот особый язык, сочетающий древнеиндийские и среднеиндийские языковые формы, в поэтических текстах нередко порождает грамматическую неоднозначность, вызванную отсутствием падежных окончаний у ряда имен, трудностями различения глагольных категорий и неопределенностью синтаксических конструкций. Эти затруднения иногда ставят в тупик даже современного буддолога, вооруженного специальными словарями и лингвистическими исследованиями, тем более они могли оказаться непреодолимым препятствием для древних монахов-переводчиков.

Как иногда бывает со стихами «Лалитавистары», гатхи из пятой главы не вполне соответствуют контексту прозаического повествования. Они содержат речь, обращенную к богам мира Тушита и содержащую посулы всевозможных наград тем, кто последует за Бодхисаттвой. При этом обещанные

награды включают обретение статуса царя-чакравартина, рождение в мире Тридцати Трех богов и т.д. Все это занимает в иерархии буддийского космоса гораздо более низкое положение, чем то, которое имеют боги Тушита. Иными словами, этим богам предлагают нечто, что вряд ли может стать привлекательным в их глазах. Для современного исследователя эта проблема решается достаточно просто: данное стихотворение, как и многие другие, первоначально существовало вне текста сутры и представляло собой призыв к людям, ко всем членам общины, следовать за Бодхисаттвой. Затем в процессе формирования большого житийного памятника оно было искусственно включено в рассказ об уходе из мира Тушита, превратившись в проповедь к богам, но не претерпев соответствующих контексту изменений. Однако для составителей китайского буддийского канона вся «Лалитавистара» была речью Будды, что исключало возможность признания существующих в памятнике противоречий.

И наконец, некоторые «награды», уготованные последователям Бодхисаттвы, предполагают плотские удовольствия и приобретение богатства. Эти обещания, привлекательные для покровительствовавших общине мирян, вступали в противоречие не только с контекстом сутры, но и с монашескими идеалами, что вряд ли импонировало трудившимся в монастырях переводчикам.

Теперь обратимся непосредственно к тексту и посмотрим, как в IV и VII вв. команды переводчиков, выходцев из разных стран, разрешали такие трудности. Из сказанного выше очевидно, что в нашем разборе стихов употребление имен Фа-ху и Дивакары является лишь условностью, принятой для удобства изложения.

Всякий раз сначала дается санскритская строфа, затем строфа из перевода IV в. и далее – VII в. Для проведения сравнений мы придерживаемся принципа эквилиниарности, т.е. не переносим слов из одной строки в другую даже в ущерб стилистической гладкости перевода².

1. (18)

ko votsaheta vararūpadharam
 anubandhituṃ satata[m] pṛitamanāḥ
 kaḥ puṇyateja yaśasā balasā
 svayam ātmanecchati vivarddhayituṃ

Кто же решится наделенного наилучшим обликом
 Постоянно сопровождать с радостным сердцем?

² Перевод санскритского текста выполнен по критическому изданию К. Хокадзono [Hokazono]. Авторы выражают признательность Л.М. Ермаковой, любезно согласившейся помочь и приславшей в Москву копию этой книги.

Кто духовный пыл добродетели, а также славу и силу
Хочет сам у себя увеличить?

今誰能堪任 追侍常悅心
誰得名稱力 自發長往侍

Кто же ныне отважится
С постоянно радостным сердцем сопровождать [Бодхисаттву]?
Кто, чтобы обрести славу и силу
И увеличить свою [добродетель], отправится сопровождать [его]?

汝等誰堪任 歡喜隨菩薩
當得福增長 亦獲大名譽

Кто из вас отважится
С радостью последовать за Бодхисаттвой,
Чтобы приумножить добродетель
И достичь великой славы?

Стихотворение начинается с риторического вопроса, обращенного к слушателям (в контексте главы – к богам) и подразумевающего призыв следовать за Бодхисаттвой. Третья строка синтаксически неясна, поскольку композит *rupateja* («духовный пыл добродетели») не имеет падежного окончания, а слово *balasā* дано в нестандартной падежной форме (Instr. от *bala* «сила»).

В переводе Фа-ху можно сразу отметить стремление к эквилиниарности: переводчик не переносит слов из одной строки в другую. Заметна даже тенденция к сохранению порядка слов, вторая строка представляет собой как бы подстрочник санскритского текста:

anubandhituṃ (追侍) *satata[m]* (常) *prīṭamanāḥ* (悅心)

При этом китайский переводчик, по-видимому, ради соблюдения стихотворного размера, вынужден опускать некоторые слова, и Фа-ху парадоксальным образом удалил из текста два прямых дополнения: кого «сопровождать» и что «увеличить». В результате перевод не вполне понятен без санскритского оригинала.

В отличие от своего предшественника Дивакара свободно перемещает слова из одной строки в другую и не стремится сохранить порядок слов санскритского текста, выстраивая предложение согласно китайскому синтаксису. Переводчик делает строфу более легкой для понимания. Он удаляет громоздкое выражение «наделенный наилучшим обликом» и вводит прямое наименование Бодхисаттвы. Вместо «духовного пыла добродетели» в стихе

стоит просто «добродетель» (福 *фу*, в буддийской литературе соответствует санскр. *puṇya*). Перевод Дивакары вполне понятен и без привлечения оригинала.

2. (19)

yasyepsitaṃ tridaśadevapure
divyaṃ sukhair hi ramitaṃ satataṃ
paramārsarobhir iha kāmagaṇair
anubandhitāṃ vimalacandramukhaṃ
Кто хочет в городе Тридцати богов
Постоянно предаваться божественным наслаждениям
И чувственным удовольствиям вместе с лучшими апсарами, –
Пусть сопровождает того, чье лицо подобно чистой луне.

忉利天誰意 捨安不樂天
住在玉女眾 侍離垢月顏
Кто из богов Трйастримша желает,
Отринув покой и отказавшись от радостей на небесах,
[Связанных] с пребыванием среди множества божественных женщин,
Сопроводять того, чье лицо подобно чистой луне?

若求忉利宮 勝妙常安樂
姝女眾圍遶 應隨清淨月
Если кто хочет во дворце [на небе] Трйастримша
Наилучшим образом постоянно предаваться наслаждениям
В окружении множества дворцовых женщин,
Он должен последовать за тем, [кто подобен] светлой луне.

«Тридцать богов» – *tridaśadeva*, сокращение от *trāyastrimśadeva* «Тридцать Три бога». Боги мира Тридцати Трех и мира Тушита, согласно буддийской космологии, принадлежат к Живущим [в мире] Желаний (*kāmāvacara*), но первые в небесной иерархии ниже вторых, поэтому предложение «в городе Тридцати богов предаваться наслаждениям», обращенное к богам Тушита, выглядит странно. Это свидетельствует о том, что составители памятника ввели стихи в контекст главы «механически», без полного учета их содержания. Все встанет на свои места, если допустить, что истинным адресатом стихов были не боги мира Тушита, а люди, слушающие буддийского проповедника, именно им сулят всевозможные блага за приверженность Бодхисаттве.

Оба китайских переводчика используют для передачи названия божественного мира традиционную транскрипцию – 忉利 *daoli* (*trāyastrimśa*).

Перевод Фа-ху вновь демонстрирует элементы буквализма. Так, последняя строка передана с сохранением порядка слов оригинала, и санскритское прилагательное *vimala* «чистый» (букв. «без грязи») переведено калькой (離垢 *ли-гоу*), что обычно делалось при передаче имен собственных (как правило, 無垢 *у-гоу*). С другой стороны, переводчик радикально меняет смысл строфы. Обещание наслаждений с апсарами в мире Траястримша здесь превращено в обращение к богам Траястримша с призывом отказаться от этих наслаждений. Таким образом, стихотворение приспосабливается к контексту главы (речь, обращенная к богам) и освобождается от смыслов, неприемлемых для буддийской монашеской аудитории.

В переводе Дивакары нет такого смыслового преобразования, он точно следует оригиналу, допуская лишь незначительные сокращения, никак не препятствующие пониманию строфы.

Начиная с этой строфы Дивакара выстраивает все стихи по одному «шаблону»: первая строка всякий раз начинается со слов 若求 «если кто хочет», а последняя – со слов 應隨 «он должен последовать». В санскритском тексте подобная конструкция (*yasyepsitaṃ ... anubandhitāṃ*) присутствует в некоторых строках, но не выдерживается постоянно. Пользуясь этим приемом, Дивакара сделал стихотворение более формализованным, простым для понимания и запоминания.

3. (20)

atha miśrake vanavare rucire
divyākare ramitu devapure
puṣpotkare kanakaśṛṅganibhe
anubandhatāṃ vimalatejadharam

А также [кто хочет] в прекрасной лучшей роще Мишрака

Радоваться в небесном городе богов,

Где множество цветов, словно россыпь золота, –

Пусть сопровождает того, кто обладает чистым духовным пылом.

諸微妙最樹 雖貪天室宅
屋宅化金色 當侍離垢威

Те, кто [хотят] пребывать в прекраснейшей роще

И даже стремятся [попасть] в обитель богов,

В покои, явленные в золотом цвете –

Пусть сопровождают того, кто обладает чистым могуществом.

若求妙園林 勝處常遊戲
寶地金花飾 應隨離垢光

Если кто хочет в прекрасном саду
 Наилучшим образом пребывать и постоянно предаваться увеселению –
 [В саду], украшенном золотыми цветами «земли драгоценностей»,
 Он должен последовать за тем, кто обладает чистым сиянием.

Мишрака – роща на вершине горы Меру, где находится мир Тридцати Трех богов. Китайские переводчики опускают этот мифологический топоним, говоря лишь о «прекраснейшей роще».

Третья строка оригинала вызвала затруднения у обоих китайских авторов, ни один из них не передал исходный образ. В санскритском тексте множество цветов сравнивается с россыпью золота: *kanakasūṛṇaṇibhe*, букв. «подобный золотому порошку». Фа-ху говорит о «золотом цвете» (金色), а Дивакара – о «золотых цветах» (金花). При этом Дивакара ввел пояснение, что эти цветы относятся к «земле драгоценностей» (寶地), так в китайской буддийской литературе обозначалась «райская земля».

Труднопереводимое понятие *tejas* «духовный пыл», опущенное обоими переводчиками в первой строфе (в составе композита *puṇyateja*), передано здесь по-разному: 威 «могущество, мощь» (Фа-ху) и 光 «сияние, свет» (Дивакара).

4. (21)

yasyepsitaṃ ramitu citrarathe
atha nandane suravadhūsaḥitaḥ
māṇḍāravaiḥ kusumapattraṅcīte
anubandhatāṃ imu mahāpuruṣaṃ
 Кто хочет радоваться в [саду] Читрататха
 И вместе с божественными женами [радоваться в саду] Нандана,
 Усыпанном лепестками цветов *мандалава*, –
 Пусть сопровождает этого великого мужа.

心念若干品 不慕其諍訟
 少欲如妙花 大男子所好
 Кто хочет, словно прикрывшись щитом (?),
 Не помышляя о разногласиях,
 Довольствоваться малым, словно прекрасный цветок,
 Тот будет превознесен как великий муж (?).

若求象馬車 遊處歡喜園
 姝女眾圍遶 應隨大丈夫
 Если кто хочет со слонами, конями и колесницами
 Совершать прогулки по Саду Радости

В окружении множества дворцовых женщин,
Он должен последовать за великим мужем.

Строфа содержит ряд имен собственных, по-видимому, поставивших в тупик переводчиков. Читраратха и Нандана – названия двух садов в мире Тридцати Трех богов; «мандарава» (māndārava) – цветы дерева Мандара (mandāra), растущего в мире богов (также название кораллового дерева, *Erythrina Indica*).

Перевод Фа-ху в данном случае практически не имеет точек соприкосновения с оригиналом. Причиной может быть как непонимание трех санскритских наименований, так и само содержание строфы с обещанием райских наслаждений с божественными женами. Кроме того, многое в тексте Фа-ху непонятно (предложенный перевод является условным). Выражение 干品 не зафиксировано в словарях и никак не соотносится с названием Читраратха, стоящим в первой строке оригинала. Сочетание 諍訟 используется в качестве аналога для санскритских слов vivāda «спор, разногласие», kalaha «ссора» [Hirakawa 1997, p. 1085], не соответствующих содержанию исходного текста. Сочетание 少欲 – аналог санскритского alpēccha (букв. «с малыми желаниями») «довольствующийся малым», также не имеет обоснования в санскритском тексте. О связи с оригиналом в строфе Фа-ху говорят лишь выражения 心念 «хочет», «помышляет о» (ipsitaṃ), 妙花 «прекрасный цветок» (kusuma) и 大男子 «великий муж» (mahāpuruṣa). Однако они включены в совершенно другой контекст; сравнение человека, довольствующегося малым, с цветком выглядит чуждым санскритской поэтике, и даже последняя строка, представляющая собой в исходном тексте повторяющуюся формулировку с призывом следовать за Бодхисаттвой, в переводе изменена в соответствии с новым содержанием строфы.

В отличие от перевода Фа-ху строфа Дивакары совершенно ясна и в целом правильно передает смысл оригинала. Однако переводчик, вероятно, не знал, что Читраратха (citraratha, букв. «пестрая колесница») – название небесного сада; возможно, он понял этот композит как сочетание «с разнообразными колесницами» и передал это, добавив «слонов и коней». При этом он верно установил смысл названия Нандана (nandana) и дал буквальный перевод этого слова – 歡喜 «радость». Упомянутых во второй строке санскритского текста «божественных жен» он перенес в третью строку, удалив непонятные для китайского читателя «цветы мандарава».

5. (22)

yāmādhīpatyaṃ atha vā tuṣṭair
atha vā 'pi prārthayati ceśvaratām

pūjāraho bhavitu sarvajage
 anubandhatām imu anatnayaśaṃ
 [Кто] властвовать над [миром] Ямы или богами Тушита
 Повелевать стремится
 [И хочет] стать достойным почитания во всем мире,
 Пусть сопровождает того, чья слава бесконечна.

言寂兜術天 諸天求大威
 所生常見敬 當樂無量稱
 На небесах Яма и Тушита
 Кто стремится к великой власти над богами
 И постоянному почитанию, [оказываемому всеми] рожденными,
 Пусть радуется того, кто обладает беспредельной славой.

若求夜摩天 及以兜率宮
 所生常見敬 應隨大名稱
 Если кто хочет на небе Ямы
 Или во дворцах [мира] Тушита
 Постоянного почитания, [оказываемого всеми] рожденными,
 Он должен последовать за обладателем великой славы.

Мир бога Ямы в небесной иерархии находится между мирами Тридцати Трех богов и Тушита. Название Тушита по-разному транскрибируется переводчиками: 兜術 *доушу* (Фа-ху) и 兜率 *доушуй* (Дивакара). Для имени «Яма» Дивакара использует общепринятую транскрипцию – 夜摩 *емо*, Фа-ху прибегает к необычному и не отмеченному в словарях сочетанию иероглифов – 言寂 *янь-цзи*.

Оба переводчика корректно передали идею строфы. Бросается в глаза полное совпадение третьей строки двух переводов.

6. (23)

yo icchati nirmītapure rucire
 vaśavartidevabhavane ramitūṃ
 manasaiva sarvaṃ anubhoktīriyā
 anubandhatām imu guṇāgradharaṃ
 Кто хочет в прекрасном городе [богов мира] Нирмита
 Или во дворце богов [мира] Вашавартина радоваться –
 [Где] все удовольствия [порождаются] лишь только мыслью –
 Тот пусть сопровождает обладателя высших достоинств.

慕應化妙本 自在諸天宮
心吉皆奉行 當好是功勳

Кто желает прекрасного истока Магических Творений (?)
или дворцов богов [мира] Владык,
где все блага достигаются [лишь силой] ума –
пусть превозносит того, кто обладает достоинствами.

若求化樂天 自在諸宮室
遊戲變化樂 應隨功德者

Если кто хочет [попасть] на небо Радующихся Магическим Творениям
И во дворцы Владык,
[Чтобы] наслаждаться радостями магических превращений,
Он должен последовать за наделенным достоинствами.

Нирмита (nirmita) – сокращенное название богов *nirmāṇarati* «Наслаждающийся Магическими Творениями» – четвертый разряд богов, Живущих в [мире] Желаний (*kāmvāsa*). Васубандху писал: «Есть живые существа, [поглощенные только] чувственными объектами, созданными магическим образом; они живут, подчиненные желанию господства над магически сотворенными чувственными объектами. Это боги [класса] Наслаждающиеся Магическими Творениями» (пер. Е.П. Островской и В.И. Рудого) [Васубандху 1994, с. 168]. Вашавартин (*vaśavartin*) – предводитель богов мира «Владеющих Магическими Творениями Других» (*paranirmitavaśavartin*), высшего разряда богов, Живущих [в мире] Желаний. Васубандху писал: «Они живут, охваченные желанием господства над чувственными объектами, магически сотворенными другими» (пер. Е.П. Островской и В.Г. Рудого, [Васубандху, с.168–169]).

Термин *nirmita* «магическое творение» передан общепринятым способом – с помощью иероглифа 化 (у Дивакары дано полное название класса богов *nirmāṇarati* 化樂). Наименование Вашавартин оба автора переводят сочетанием 自在 «владыка» (распространенный перевод санскритского *iśvara*). Загадочное выражение Фа-ху 化妙本 «исток прекрасных Магических Творений» можно истолковать как неверно понятое *nirmita* *pure* *rucire*, где 化 соответствует *nirmita*, 妙 – *rucire*, в то время как *pure* «в городе» переводчик принял за омонимичную гибридную форму, обозначающую «в прошлом», «в прошлой жизни» [Edgerton, v. 2, сл. ст. «*pure*»] и передаваемую по-китайски иероглифом 本 [Hirakawa 1997, p. 642].

Третья строка санскритской строфы разъясняет особенности мира Нирманарати. Фа-ху довольно точно передает ее содержание. Дивакара опустил понятие «мысль/ум» (*manas* 心), упомянув лишь «магические превращения» (變化).

Композит *guṇāgradhara* «обладатель (букв. «носитель») высших достоинств» передан у Фа-ху со свойственным ему буквализмом – 功勳 «несущий достоинства»; вариант Дивакары (功德者) более естественен для китайского языка.

7. (24)

māreśvaro na ca praduṣṭamanā

sarvārddhi-aiśvaryapāragataḥ

kāmeśvaro vaśītapāragato

gacchatv asau hitakareṇa saha

[Он] – владыка Мары, не наделенный порочным умом,

Полностью овладевший всеми магическими силами,

И владыка Камы, полностью овладевший [всеми] способностями,

Тот, [кто хочет стать таким (?)], пусть идет вместе с творящим благо.

魔王懷毒心 越度一切尊

及愛此經法 自在度欲尊

Царя Мару, таящего злые помыслы,

Кто, почитаемый всеми, одолевает,

А также любит дхарму, [изложенную] в этой сутре,

Владыка, одолевающий Господина над Желаниями ...

若求作魔王 遠離諸毒心

神變窮邊際 應隨利益者

Если кто хочет сделаться царем Марой,

Лишенным злых помыслов,

И полностью овладеть чудесными превращениями,

Он должен последовать за приносящим пользу.

Синтаксис санскритской строфы не вполне ясен, однако предпочтительно понимать ее как содержащую описание Бодхисаттвы, поскольку понятия «магические силы» и «способности» в буддийских текстах характеризуют исключительно Бодхисаттву и Будду. Тогда субъект глагола *gacchatu* «идет» в предложении никак не выражен и должен быть понят лишь исходя из контекста по аналогии с предыдущими строфами – тот, кто хочет уподобиться Бодхисаттве.

«Магические силы» (*ṛddhi*) – умение творить чудеса (*prātihārya*), входящее в число высших знаний (*abhijñā*) Бодхисаттвы: божественное зрение (*divyaśakṣus*), божественный слух (*divyaśrotra*), знание чужих мыслей

(aracittajñāna), память о прошлых рожденьях (pūrvanivāsānumṛti), магические способности (ṛddhi); см. [Edgerton 1998, сл. ст. “abhijñā”].

«Способность» (vaśitā) – речь идет о десяти «способностях», дающих обладание нужными бодхисаттве возрастом (āyur-vaśitā), сознанием (citta-), личным имуществом (pariṣkāra-), учением (dharma-), магическими способностями (ṛddhi-), рождением (janma- или upapatti-), целеустремленностью (adhimukti-), намерением (prañidhāna-), действием (karma-) и знанием (jñāna-) [Edgerton, v. 2, сл. ст. «vaśitā»]; несколько иной не вполне ясный список см. в [Mahāvastu, v. 1, с. 228].

Сложность для переводчика представляют композиты māreśvaro и kāmēśvaro; напрашивающееся понимание их как «владыка Мара» и «владыка Кама» не сообразуется с контекстом, если речь идет о Бодхисаттве. Поэтому мы предлагаем толкование «владыка Мары» и «владыка Камы» в качестве эпитетов Бодхисаттвы, победившего этих богов. Китайские же переводчики, вероятно, придерживались привычного прочтения; māreśvara передан в обоих случаях как 魔王 «царь Мара», kāmēśvara у Дивакары отсутствует, а у Фа-ху, как можно предположить, передан сочетанием 欲尊 «Господин над Желаниями» (?). Это повлекло за собой необходимое переосмысление всего высказывания. Игнорируя отрицание, Фа-ху переводит выражение на са praduṣṭamanā не как «не имеющий дурных помыслов», а как «таящий злые помыслы» (懷毒心). Перевод Дивакары 作魔王 также меняет содержание строфы и может быть понят двояко: «сделаться царем Марой» или «сделать царя Мару (лишенным злых помыслов)».

Два ключевых понятия строфы – «магические силы» и «способности» – никак не отражены в переводе Фа-ху. Вместо этого введена строка о «любви к дхарме», или сочиненная самим переводчиком, или основанная на несохранившейся редакции текста. У Дивакары переведен только термин vaśitā – 神變 «чудесные превращения».

Дважды повторенное в санскритском тексте слово pāragata (букв. «достигший другого берега») «полностью овладевший чем-либо» передано у Дивакары выражением 窮邊際 (букв. «достигший предела»). У Фа-ху дважды повторен иероглиф 度 du «переправляться», «переходить», «преодолевать», но содержание строк отличается от оригинала.

Строфа Фа-ху не является синтаксически законченным предложением. Фраза получает продолжение в следующей строфе.

8. (25)

atha kāmadhātu samatikramituṃ
mati yasya brahmapuram āvasituṃ

caturapramāṇaprabhatejadharaḥ
 so 'dyānubandhatu mahāpuruṣaṃ
 А также преодолеть Мир Желаний
 И поселиться в городе Брахмы кто вознамерился,
 Неся [в себе] сияющий духовный пыл четырех беспредельностей,
 Тот пусть сегодня сопровождает великого мужа.

亦度於欲界 亦及梵所居
 修行四等心 在諸仙中上
 Также [кто намерен] преодолеть Мир Желаний,
 А также достичь [мира], где живет Брахма,
 И следовать мысли о четырех [добродетелях],
 [Пусть сопровождает] наивысшего среди всех риши.

若求超欲界 住勝妙梵宮
 修行四等心 應隨禪定者
 Если кто хочет преодолеть мир желаний,
 Пребывать в превосходном дворце Брахмы
 И следовать мысли о четырех [добродетелях],
 Он должен последовать за медитирующим.

«Четыре беспредельности» (caturapramāṇa...) – четыре неизмеримых достоинства бодхисаттвы: «дружелюбие» (maitrī), «терпение» (upekṣa), «сострадание» (kaṃṣā), «радость» (mudita). Оба китайских переводчика использовали выражение *四等* (см. [Soothill, Hodous, p. 180]), причем вся третья строка у них полностью совпадает.

Неожиданные разногласия вызвал перевод композита mahāpuruṣa «великий муж»: у Фа-ху – 在諸仙中上 «наивысший среди всех риши», у Дивакары – 禪定者 «медитирующий». Возможно, это связано с различиями в используемых редакциях.

9. (26)

atha vā 'pi yasya manuṣeṣu matir
 varacakravartiviṣaye vipule
 ratnākaraṃ abhayaśaukhyadadaṃ
 anubandhatāṃ vipularpuṇyadharaṃ
 Или кто среди людей вознамерился
 [Достичь] великого положения высшего чакравартина,
 [Он] подателя бесстрашия и счастья, источник сокровищ,
 Обладателя великих заслуг пусть сопровождает.

遊諸天殊特 如轉輪聖王
室宅常安隱 侍離欲威尊

[Кто хочет] странствовать, отделившись от богов (?),
В качестве мудрого царя-чакравартина,
[Являющегося] прибежищем, дающим постоянное спокойствие,
Пусть сопровождает того, кто отринул желания, обладателя могущества.

若求生人間 受輪王勝報
七寶從心至 應隨離欲尊

Если кто хочет, родившись среди людей,
Получить в награду [титул] царя-чакравартина,
[Обладателя] «семи сокровищ» силой своей мысли (?),
Он должен последовать за Господином, отринувшим желания.

Первая строка санскритской строфы входит в некоторое противоречие с ситуацией, изложенной в главе – в речи, обращенной к богам и призывающей их следовать за Бодхисаттвой, говорится: «кто среди людей вознамерился...» Это может служить еще одним свидетельством разнородного происхождения стихов и прозы. Переводчики, по-видимому, пытаясь снять это противоречие, меняют содержание строки: Фа-ху говорит об отделении от богов, теряя всякую связь с оригиналом, а Дивакара точно передает значение формы *manuṣṣu* (人間 «среди людей»), но «поясняет», что речь идет о «рождении среди людей» (生人間), т.е. о схождении бога в мир людей.

Третья строка оригинала содержит два эпитета Бодхисаттвы. Фа-ху дает свободный перевод лишь одного из них (*abhayaśaukhyadaṃ* «податель бесстрашия и счастья» – 室宅常安隱 «прибежище, дающее постоянное спокойствие»), при этом превращая его в эпитет царя-чакравартина. Дивакара предпочел другой эпитет (*ratnākara* «источник сокровищ»), но также связал его с образом чакравартина, истолковав как указание на основной признак вселенского правителя – обладание «семью сокровищами» (七寶).

В четвертой строке оба переводчика называют Бодхисаттву «отринувшим желания» (離欲), что не имеет аналога в нашем санскритском тексте; возможно, мы вновь имеем дело со следами ранней несохранившейся редакции стихов.

10. (27)

pr̥thivīśvaras tatha 'pi śreṣṭhisuto
āḍhyo mahādhanu mahānicayaḥ
parivāravān nihataśatruḅaṇo
gacchatv asau hitakareṇa saha

Владыка земли, а также сын купца,
 Богатый, владеющий великими сокровищами, великой казной,
 Окруженный слугами, сокрушивший множество врагов, –
 Тот, [кто хочет стать таким (?)], пусть идет вместе с творящим благо.

欲得國君安 大財無極富
 眷屬無怨仇 侍送可敬順

Кто хочет получить счастье владыки царства,
 Обладать великим богатством, несчетными сокровищами,
 [Множеством] слуг и не иметь врагов,
 Пусть сопровождает того, кто достоин поклонения.

若求人王位 長者及居士
 財富無怨敵 應隨無上士

Если кто хочет [получить] трон царя над людьми,
 Стать купцом или домохозяином –
 Богатым, не имеющим врагов,
 Он должен последовать за непревзойденным мужем.

Структура строфы в точности повторяет структуру строфы 7 (24). Первые три строки состоят из существительных и прилагательных в именительном падеже, которые естественно было бы понимать как распространенное подлежащее при глаголе *gacchati* «*идет*». Однако это не соответствует модели, по которой построено стихотворение: кто хочет стать ... пусть сопровождает. Нам представляется предпочтительным восстановить обычную схему, что делают и китайские переводчики, добавляя глагол, выражающий желание: 欲得 и 求.

В санскритском тексте чередуются эпитеты, относящиеся к царю (*parivāgavān* «*окруженный слугами*», *nihataśatruḡaḡo* «*сокрушивший множество врагов*») и купцу (*ādhyo* «*богатый*»); композиты *mahādhanu* «*владеющий великими сокровищами*» и *mahānīcaḡaḡ* «*владеющий великой казной*» могут характеризовать как правителя, так и торговца. Фа-ху удалил упоминание о купце, в его переводе все описание относится только к «*владыке царства*» (國君). Как обычно, перевод Фа-ху является эквилиниарным.

В санскритской строфе Бодхисаттва назван «*творящим благо*» (*hitakara*). Переводчики меняют эпитет: у Фа-ху – 可敬順 «*тот, кто достоин поклонения*», у Дивакары – 無上士 «*непревзойденный муж*». В идентичной четвертой строке строфы 7 (24) Дивакара дал, однако, корректный перевод этого композита – 利益者 «*приносящий пользу*».

11. (28)

rūpaṃ ca bhogaṃ api ceśvaratā(ṃ)

kīrtir yaśaś ca balatā guṇa[va]tā

ādeyavākya bhavi grāhyaruto

brahmasvaraṃ samupayātu viduṃ

[Кто хочет обрести] красоту, наслаждение, власть,

Славу, почет, силу и достоинства,

К тому, кто в мире обладает приятной речью, убедительными словами

И голосом Брахмы, к [такому] мудрецу пусть прибегнет.

致財色豪位 名稱力功勳

見歎及仁君 往侍送梵音

[Кто хочет] достичь богатства, красоты, великой власти,

Славы, силы и достоинств,

[Стать] тем, на кого смотрят с восхищением, добродетельным господином –

Пусть отправляется сопровождать обладающего голосом Брахмы.

若求大富貴 端正及名譽

教令有威德 應隨梵音者

Если кто хочет иметь богатство, почет,

Достоинство и славу,

[Стать] просвещенным, имеющим могущество и добродетель,

Он должен последовать за обладающим голосом Брахмы.

Санскритская строфа содержит два специфических выражения, характерных для буддийской литературы: ādeyavākya (пали ādeyavācāna) «владеющий приятной речью» и brahmasvara (пали brahmassara, согласно [Rhys Davids, Stede, p. 494], «божественный голос», «прекрасный и глубокий голос») «имеющий голос Брахмы» (в индуизме Брахма – бог, произносящий гимны вед). Композит grāhyaruta, вероятно, является аналогом выражения grāhyagīr «тот, чьим словам надлежит следовать» [Monier-Williams, p. 363].

Выражения ādeyavākya и grāhyaruta никак не отражены в переводах. Возможно, они вызвали затруднения у китайских авторов, которые заменили их другими хвалебными эпитетами. При этом композит brahmasvara «обладающий голосом Брахмы» переведен точно: 梵音 и 梵音者.

12. (29)

ye divya kāma tatha mānuṣakāṃ

yo icchatī tribhavi sarvasukhaṃ

dhyāne sukhaṃ ca pravivekasukhaṃ
 dharmeśvaraṃ samanubandhayatāṃ
 Кто [хочет обрести] божественные и человеческие наслаждения,
 [А также] хочет [получить] все счастье трех миров,
 Счастье медитации и счастье уединения,
 Тот пусть сопровождает владыку дхармы.

欲得天人樂 及致三界安
 處安及法安 當侍大仙安
 Кто хочет обрести наслаждения богов и людей,
 И также добиться блаженства трех миров,
 Блаженства пребывания [в уединении?] и блаженства дхармы –
 Тот пусть сопровождает великого риши, пребывающего в блаженстве.

若求人天報 并致三界安
 無漏慧及禪 應隨法自在
 Если кто хочет получить человеческую и божественную награду,
 А также достичь блаженства трех миров,
 «Свободной от влияний» мудрости и медитации,
 Он должен последовать за властелином дхармы.

Первые две строки оба переводчика передали точно, ничего не удалив и не добавив. В третьей строке оригинала говорится о «счастье», которого достигает подвижник, живущий в уединении и погруженный в медитацию. Это «счастье» названо последним в перечне как наивысшее, превосходящее человеческое, божественное и все существующее в трех мирах. Переводчики не передали слово *praviveka* «уединение». Фа-ху сохраняет структуру строки, называя два «блаженства», но для первого использует не вполне ясное выражение 處安 (возможно, 處 здесь в значении «жить частной жизнью», «быть не у дел» [БКРС, т. 4, с. 28]), а второе именуется «блаженством дхармы» (法安). Дивакара опускает слово «счастье» и говорит о достижении «мудрости» (慧) и «медитации» (禪). Возможно, он понял слово *praviveka* «уединение, одиночество» как *viveka* «суждение, рассмотрение», «истинное знание». При этом в его тексте «мудрость» характеризуется как «свободная от влияний», что образует устойчивое сочетание 無漏慧, соответствующее санскритскому термину *anāṅgavā prajñā* [Nirakawa, p. 783].

Эпитет *dharmeśvara* «владыка дхармы» точно передан у Дивакары (法自在), Фа-ху именуется Бодхисаттву «великим риши, пребывающим в блаженстве» (大仙安), что не имеет соответствия в оригинале. Интересно отметить,

что в санскритской строфе трижды повторено слово *sukha*, дважды поставленное в конец строки. Фа-ху усиливает эффект этого повтора: слово 安 *ань* «блаженство» использовано четыре раза, трижды в конце строки.

13. (30)

rāgaprahānu tatha doṣam apī

yo icchate tatha kilēśajahaṃ

śāntapraśānta-upaśāntamaṇā

śo dāntacittam anuyātu laghuṃ

Избавиться от страстей и пороков,

А также освободиться от мучений кто хочет,

Со спокойным, успокоенным, достигшим покоя умом

Он пусть скорее идет вслед за обуздавшим сознание.

若除姪怒癡 欲棄眾冥塵

寂然心淡泊 侍從調定意

Если кто избавляется от порока, гнева и помрачения

И хочет отринуть мучения,

Обрести успокоение ума и довольствоваться малым,

Пусть следует за тем, кто управляет своим сознанием.

若求斷貪欲 及去瞋癡等

淡泊志寂然 應隨調心者

Если кто хочет прервать страстные желания,

А также уйти от гнева, помрачения и подобного,

Довольствоваться малым, успокоить стремления,

Он должен последовать за тем, кто управляет своим умом.

В санскритской строфе использован один из важнейших терминов буддийской философии *kilēśa* (санскр. *kleśa*) – «аффект», «сильное переживание», «мучение». Фа-ху передает его стандартным сочетанием 冥塵 [Nirakawa, p. 176], Дивакара не дает никакого аналога. Слово *doṣa* в первой строке мы взяли в его санскритском значении «порок», но оба переводчика поняли его как среднеиндийскую форму *dosa* (санскр. *dveṣa*) «ненависть», «гнев» (у Фа-ху – 怒, у Дивакары – 瞋). Третья строка оригинала построена на демонстративном повторе основы причастия *śānta* «успокоенный» (*śāntapraśānta-upaśānta*; приставки *pra-* и *upa-* в данном случае не меняют значения глагола). Переводчики передали эту строку почти одинаково: 寂然心淡泊 (Фа-ху) и 淡泊志寂然 (Дивакара), отказавшись от нарочитого повтора.

14. (31)

śaikṣā aśaikṣa tatha pratyekajinā
sarvajñajñānam anuprāṇiṭum
daśabhir balebhi nadi sipha ivā
guṇasāgaraṃ samanuyātu vidum

Обучающийся, не нуждающийся в обучении и побеждающий в одиночку,
Чтобы обрести знание всезнающего
И с десятью силами издать рык, словно лев,
Пусть сопровождает мудреца, [подобного] океану достоинств.

學不學緣覺 當逮一切智
十力師子吼 當侍從江海

Обучающийся, не обучающийся или пратьекабудда,
Чтобы достичь всеведения
И издать рев льва, наделенного десятью силами,
Пусть следует за тем, кто [обладает глубиной?] рек и морей.

若求一切智 緣覺及聲聞
十方師子吼 應隨功德海

Если кто хочет стать всеведущим,
Пратьекабуддой или шравакой,
Издать рев льва на десять сторон света,
Он должен последовать за Океаном Достоинств.

В строфе последовательно перечислены этапы пути к конечному освобождению с точки зрения махаяны. «Обучающийся» (śaikṣa) – буддист, принявший монашеские обеты. «Тот, кто не нуждается в обучении» (aśaikṣa) – архат, тот, кто полностью овладел буддийским учением. «Побеждающий в одиночку» (pratyekajina) – измененное обозначение пратьекабудды (pratyekabuddha, букв. «одиночный будда»), этот термин обозначает человека, который достиг просветления сам, но живет в уединении и не проповедует учение другим людям; в отличие от будды пратьекабудда не обладает всеведением; в махаяне этим словом именовали святых хинаяны (о формировании понятия «пратьекабудда» см. [Nogman 1983]). Высшая ступень этой иерархии обозначена здесь через упоминание о «всеведении» и «десяти силах», что соответствует достижению состояния будды. «Десять сил» (daśabala) обозначают десять знаний, которыми обладает будда; в «Типитакке» они перечисляются в «Сутре о львином рыке» (Mahāsīhanādasutta): Татхагата 1) «знает правильно, что является основанием для суждения и что не является основанием для суждения»;

2) «знает правильно результат прошлого, будущего и настоящего приобретения кармы»; 3) «знает правильно путь, ведущий ко всем целям»; 4) «знает правильно мир с различными факторами (dhātu), со многими факторами»; 5) «знает правильно различные намерения существ»; 6) «знает правильно низшее и высшее состояние способностей (indriya) других существ»; 7) «знает правильно замутнение, очищение, появление состояний медитации, освобождения, сосредоточения»; 8) «помнит разнообразные прошлые места пребывания [в предыдущих рожденьях]»; 9) «чистым божественным зрением, превосходящим человеческое, видит существа, сходящие [в мир] и рождающиеся, существа ничтожные, возвышенные, прекрасные, благородные, идущие хорошим путем, идущие дурным путем, в соответствии с их делами»; 10) «благодаря устранению дурных влияний (āśava) живет, обретя и ясно осознав с помощью собственных высших знаний лишённую дурных влияний свободу ума, свободу благодаря мудрости» [Majjhima, v. 1, с. 69–71] (несколько иные списки см. [EIPh, v. 7, с. 411; Edgerton, v. 2, сл. ст. «bala»]).

Первые три строки в переводе Фа-ху в точности соответствуют оригиналу; понятие «пратьекабудда» передано стандартным сочетанием 緣覺. В четвертой строке не вызывающий затруднений эпитет «океан достоинств» (gūṇasāgara) неожиданно заменен на «реки и моря» (江海; возможно, 江 поставлен по ошибке вместо 功); у Дивакары верный перевод – 功德海.

Дивакара меняет смысл строфы. В оригинале речь идет о монахах, архатах и пратьекабуддах, которые стремятся к просветлению будды. В переводе говорится о желании стать «всеведущим, пратьекабуддой или шравакой». При этом в первых двух строках последовательность ступеней иерархии дается в обратном порядке. Вводится понятие «шравака» (聲聞, санскр. śrāvaka букв. «слушатель»), отсутствующее в оригинале и означающее монаха, проходящего обучение. Третья строка отличается от текста Фа-ху лишь одним иероглифом, к тому же неверно передающим смысл оригинала: «десять сторон света» (十方) вместо «десяти сил» (十力).

15. (32)

pithitum apāyapatha yeṣa matir
vivṛtuṃ ca sadgatipathaṃ hy amṛtaṃ
aṣṭāṅgamārgagamanena gatiṃ
anubandhatāṃ gatipathāntakaraṃ

Кто намерен закрыть путь к дурным формам существования

И открыть бессмертный путь благого существования,

[Обрести истинное] существование через прохождение восьмеричного пути,

Пусть следует за тем, кто завершает [все] пути существования.

意勝閉惡趣 致安住甘露
 得成八正道 侍從降五趣

Кто помышляет преодолеть и закрыть «дурные пути»
 И обрести амриту успокоения,
 Достичь восьмеричного правильного пути,
 Пусть следует за тем, кто прекращает «пять путей».

若求閉惡趣 開諸甘露門
 方昇八正道 應隨遠險路

Если кто хочет перекрыть «дурные пути»
 И раскрыть врата амриты,
 А затем взойти на благородный восьмеричный путь,
 Он должен последовать за тем, кто покинул опасную дорогу.

Санскритская строфа построена на повторении слов, объединенных семантикой «хождения» и «пути»: *patha* «путь», *gati* «движение», «ходьба», «путь» (терминологически «существование»), *mārga* «дорога», *gamaṇa* «прохождение». Дивакара, вероятно, предпринял попытку сохранить это лексическое разнообразие: 道 «путь», 路 «дорога», 門 «ворота» и 趣 «путь [существования]» (в буддийской литературе это слово передает санскритское *gati*).

«Дурные формы существования» (*arāya*) – рождение в аду, в теле животного и в облике злого духа (*preta*) – представлены в виде пути *arāyapatha*. Переводчики передают это понятие через соответствующий китайский термин 惡趣. Избавление от нежелательных «форм существования» описано как «прохождение восьмеричного пути» (*aṣṭāṅgamārgagamana*). «Восьмеричный путь» (*aṣṭāṅgamārga*, также *āḡyamārga* «благородный путь») – одно из основных понятий буддизма, путь избавления от страданий, подразумевающий 8 компонентов: правильные взгляды, стремления, речь, поведение, образ жизни, усилия, сознание, сосредоточение. У переводчиков вновь использован общепринятый термин – 八正道.

Проблему представляет слово *amṛta* во второй строке. Скорее всего, оно выполняет функцию определения к слову «путь» и имеет значение «бессмертный». В переводах *amṛta* понято как название напитка бессмертия (甘露, в буддийских текстах «амрита») часто используется как метафора нирваны). При этом утрачена ясная оппозиция, представленная в оригинале. У Фа-ху «дурным путям» существования противостоит «амрита успокоения» (安住甘露), а у Дивакары – не вполне понятные «врата амриты» (甘露門).

Третья строка оригинала синтаксически неясна: существительное *gatiṃ* стоит в винительном падеже, но нет глагола, который им управляет, о значении инструментального падежа слова *gamaṇena* остается только гадать.

Переводчики делают строку совершенно понятной, вводя недостающий глагол, 得成 «достичь» (Фа-ху) и 昇 «взойти» (Дивакара).

Эпитет Бодхисаттвы *gatipathāntakara* «тот, кто завершает все пути существования» передан у Фа-ху не буквально, но верно: 降五趣 «тот, кто прекращает пять путей»; 五趣 – общепринятый перевод санскритского *pañcagati*, три «дурные» (в виде животного, злого духа или обитателя ада) и две «благие» (в теле человека или бога) формы существования. У Дивакары данный эпитет переведен неопределенным выражением – 遠險路 «тот, кто покинул опасный путь».

16. (33)

yo icchate sugata pñjayituṃ
 dharmāñ ca teṣu śruti kārūṇike
 prāptā(ṃ) guṇān api ca saṃghagatān
 guṇasāgaraṃ samanuyātu imāṃ
 Кто хочет почтить Сугат,
 Услышать их учения, исполненные сострадания,
 И обрести достоинства, присущие общине,
 Пусть сопровождает его, [подобного] океану достоинств.

其欲得見佛 欲聽大哀法
 慕致眾福祚 往待自在聖
 Тот, кто желает увидеть Будду,
 Желает услышать учение о великом сострадании
 И намерен приобрести заслуги, присущие общине,
 Тот пусть следует за владыкой-мудрецом.

若求見諸佛 聽受甚深法
 及冀眾福祐 應隨功德藏
 Если кто хочет увидеть будд
 И услышать глубочайшую дхарму,
 А также надеется обрести заслуги, присущие общине,
 Он должен последовать за Сокровищницей Достоинств.

Санскритская строфа отличается синтаксической неопределенностью, характерной для поэзии на гибридном санскрите. Глагол *icchate* «хочет» управляет инфинитивом *pñjayituṃ* «почтить», а также существительными *śruti* «слышание» и *guṇān* «достоинства». Слова *sugata* и *śruti* не оформлены падежными окончаниями (местоимение *teṣu* указывает на множественное число для *sugata*). Форма аккузатива *dharmāñ* (*dharmāṃ*) не мотивирована, в

сочетании с существительным śruti следовало ожидать генетива (слышание учений). Локатив прилагательного kāṅṅiṅke («сострадавательный»), вероятно, означает, что «учения» имеют отношения к состраданию.

Содержание строфы в переводах вполне адекватно передает смысл оригинала. Стоит отметить, что глагол pījāyituṅ «почтить» оба автора передают как 見 «увидеть», что, возможно, является еще одним свидетельством отличий их версий санскритского текста от нашей.

Во второй строке Дивакара не упоминает о сострадании и называет учение Будд «глубочайшим» (甚深).

В третьей строке использованы разные варианты передачи понятия puṅṅa «заслуги» (福祚 у Фа-ху и 福祐 у Дивакары), хотя в оригинале стоит близкое по значению слово guṅṅān «достоинства».

Эпитет Бодхисаттвы в последней строке guṅṅasāgara «океан достоинств», использованный также в строфе 14 (31), у Фа-ху заменен другим (自在聖 «владыка-мудрец»), а у Дивакары изменен (功德藏 «сокровищница достоинств»).

17. (34)

jātijarāmarapaṅṅakṅṅayaṅṅ
saṅṅsārabandhana vimokṅṅayituṅṅ
carituṅṅ viṅṅuddha gaganāntasamaṅṅ
so śuddhasattvam anubandhayatāṅṅ

[Кто хочет] прекратить страдания рождения, старости и смерти,
Освободиться от пут сансары
И двигаться свободно, словно в небе,
Пусть следует за чистым существом.

盡生老死苦 欲解宛轉縛
清淨如虛空 侍清明真人

Кто, чтобы покончить со страданиями из-за рождения, старости и смерти,
Желает освободиться от пут круговорота [перерождений]
И стать чистым, словно воздушное пространство,
Тот пусть следует за чистейшим и честнейшим из людей.

若求出纏縛 生老病死苦
清淨如虛空 應隨離垢人

Если кто хочет избавиться от пут,
От страданий рождения, старости, болезни и смерти,
И стать чистым, словно воздушное пространство,
Он должен последовать за незапятнанным человеком.

В санскритском тексте опущено сказуемое («хочет»), которое легко восстанавливается из контекста. В переводах эллипсис устранен. Перевод Фа-ху строго эквилиниарен, тогда как Дивакара меняет местами две первые строки. В список главных «страданий» (duḥkha 苦) Дивакара добавляет «болезнь» (病).

Третья строка обоих переводов полностью совпадает, при этом ее интерпретация отличается от нашей. На наш взгляд, поэтическая идея строки состоит в том, что человек, избавившийся от уз сансары, будет чистым/свободным (viśuddha), словно беспрепятственно движущийся по небу (gagana). Фа-ху и Дивакара сочли, что чистота достигшего освобождения существа сравнивается с чистотой неба (虛空).

18. (35)

iṣṭo manāra priya sarvajage
varagūpalakṣaṇa guṇoracito
ātmā pare ca tatha mocayitum
priyadarśanam samupayātu vidum

[Он] желанный, любимый, приятный для всего мира,
Наделенный лучшим обликом и признаками, преисполненный достоинств;
Чтобы освободить себя и других,
Следует сопровождать [этого] мудреца, прекрасного ликом.

欲致一切敬 相好殊異德
常欲濟彼己 當待可愛敬

Кто хочет достичь всеобщего почитания,
Обладать благими знаками и исключительными достоинствами,
Постоянно хочет спасать других и себя,
Пусть сопровождает того, кто достоин любви и почитания.

若求一切敬 相好莊嚴德
及能拯自他 應隨可欣樂

Если кто хочет быть всеми почитаемым,
Украшенным благими знаками, добродетельным,
А также способным спасти себя и других,
Он должен последовать за тем, кто достоин радости.

Перечень эпитетов в первых двух строках следует относить к Бодхисаттве, поскольку только он «приятен для всего мира» и «признаки» (lakṣaṇa) в «Лалитавистаре» всегда означают «признаки великого мужа» (важнейшая характеристика будущего Будды). «Спасать себя и других» также свойственно

Бодхисаттве. Имплицитный смысл строфы: кто хочет стать таким, как Бодхисаттва, должен сопровождать его.

В переводах этот смысл выражен эксплицитно через добавление слов со значением «желать, хотеть» (欲 у Фа-ху и 求 у Дивакары).

В санскритском тексте подчеркнута красота Бодхисаттвы: у него «лучший облик» (varagūṇa) и «прекрасный лик» (prīyadarśana). Переводчики иначе передают этот нюанс. Эпитет prīyadarśana заменен 可愛敬 «достойный любви и почитания» (Фа-ху) и 可欣樂 «достойный радости» (Дивакара).

19. (36)

śīla[m] samādhi tatha prajñam apī
gambhīradurdṣaduropagamaṃ
yo icchate vidu vimukti labhe
so vaidyārājam anuyātu laghūṃ

Добродетель, сосредоточение, а также мудрость –
Глубокую, трудноразличимую, труднодостижимую,
Кто, мудрый, хочет [обрести] для достижения освобождения,
Пусть скорее идет вслед за царем врачей.

戒定及智慧 此及無量稱
究竟所生安 當侍彼大聖

[Кто хочет обрести] воздержание, сосредоточение и мудрость,
А также неизмеримую славу,
И в конце получить блаженство,
Тот пусть сопровождает этого великого мудреца.

若求戒定慧 甚深難可證
智者速解脫 應隨大醫王

Если кто хочет обрести воздержание, сосредоточение и мудрость,
Которая глубока и трудноосуществима,
Стать всезнающим и скоро обрести освобождение,
Он должен последовать за великим царем врачей.

Перевод Дивакары точно передает содержание оригинала, в то время как у Фа-ху почти буквально передана первая строка, а последующие имеют другое содержание. Бросается в глаза эпитет 大聖 «великий мудрец», данный у Фа-ху вместо вполне устойчивого выражения vaidyārāja «царь врачей», аналог которого (醫王) присутствует в следующей строфе этого перевода.

20. (37)

ete ca anya guṇa naikavidhā
 upapattisaukhya tatha nirvṛtiye
 sarvair guṇebhi pratipūrṇa siye
 siddhavratam samanuyātu vidum

Эти и другие многообразные достоинства
 Служат для счастья в перерождениях и [конечного] блаженства;
 Чтобы стать преисполненным всеми достоинствами,
 Следует сопровождать мудреца, исполнившего обеты.

欲達深難解 玄絕難逮義
 欲得慧自解 當侍大醫王

Кто хочет достичь глубокого и труднодостижимого освобождения,
 [Постичь] сокровенный и трудноуловимый смысл,
 Хочет обрести мудрость и собственное освобождение,
 Тот пусть сопровождает великого царя врачей-врачевателей.

若求無量德 究竟皆圓滿
 及生涅槃樂 應隨智成就

Если кто хочет обладать неизмеримыми достоинствами,
 [Обрести] их все до конца и полностью,
 А также получить радость нирваны,
 Пусть последует за совершенным в познании.

Строфа дает яркий пример сложностей, характерных для поэзии на гибридном санскрите: отсутствие падежных окончаний у ряда существительных, синтаксическая структура, требующая достраивания недостающих элементов. Совершенно неясной остается форма *siye*; некоторые рукописи дают *siddhaye* «ради осуществления», К. Хокадзоно предполагает вариант *siyā* (оптатив глагола *as* «быть») [Hokazono, с. 363], также не делающий текст понятным. Предложенный нами перевод является гипотетическим.

Перевод Фа-ху не имеет с рассматриваемой строфой ничего общего, зато демонстрирует ряд явных сходжений с предыдущей строфой оригинала: сходство определений во второй строке (玄絕難逮 «сокровенный и трудноуловимый» и *gambhīradurdṛśaduṛaḡama* «глубокая, трудноразличимая, труднодостижимая»), совпадение ключевых слов в третьей (欲得 ... 自解 «хочет обрести ... освобождение» и *icchate ... vimukti labhe* «хочет ... для достижения освобождения»), а также уже упомянутый образ «царя врачей-врачевателей» в четвертой.

Это не оставляет сомнений в том, что Фа-ху работал с другой редакцией текста. Первая строка из его строфы 19 (36) и строки со второй по четвертую

из строфы 20 (37) соответствуют строфе 19 (36) санскритского текста. Строки со второй по четвертую его строфы 19 (36) и первая строка строфы 20 (37) не имеют соответствия в известном нам оригинале.

Текст, которым располагал Дивакара, мог совпадать с нашим. Однако сложная, допускающая разные толкования санскритская строфа становится у него вполне прозрачной по смыслу благодаря ряду перестановок и упрощений. В оригинале дважды употреблено слово *guṇa* «достоинство», Дивакара поменял местами вторую и третью строки, и благодаря этому первая половина строфы в его переводе целиком посвящена обретению «достоинств» (德). Слово *nirvṛti* «блаженство» в буддийской литературе также имеет значение «нирвана»; именно этот смысл предпочел Дивакара, выразив его с помощью стандартной транскрипции санскритского термина (涅槃 *nipañ*). Эпитет *siddhavrata* «исполнивший обеты» опущен.

Обобщая наблюдения, сделанные в ходе разбора отдельных строф, можно сформулировать некоторые выводы о двух разных подходах к переводу санскритских стихов. Поскольку речь идет не об авторском переводе, выполненном известным мастером (как в случае с трудами Кумарадживы или Сюань-цзана), а о коллективной работе ничем не примечательных ученых монахов, то замеченные нами различия отражают не индивидуальные особенности стиля, а скорее подход к переводу, менявшийся с течением времени.

«Стратегия» Фа-ху при внимательном рассмотрении оказывается внутренне противоречивой. Он явно стремится к предельно буквальной передаче исходного текста. Отсюда эквилиниарность перевода, сохранение порядка слов, попытки калькировать санскритские композиты. С другой стороны, в некоторых случаях он не боится выступать в качестве редактора и даже цензора, меняя содержание ряда строк, плохо согласующихся с контекстом сутры или строгими монашескими идеалами.

При этом буквализм Фа-ху весьма непоследователен, в ряде случаев в его почти дословном переводе может отсутствовать ключевое слово, не уместившееся в размер строки, строго соответствующая оригиналу фраза порой соседствует с внезапными и необъяснимыми отходами от содержания санскритского стиха. Все это выдает отсутствие выработанного языка китайской буддийской сутры и закрепленных навыков работы с санскритским текстом; деятельность Фа-ху и его помощников была своего рода лабораторией перевода, где создавались и опробовались варианты передачи терминов, транскрипций санскритских слов и переложения индийских синтаксических конструкций в китайскую фразу.

Текст Дивакары демонстрирует совсем другую картину. В отличие от Фа-ху он не боится менять структуру строфы, выстраивая ее в соответствии с китайским синтаксисом. При этом содержание оригинала передается более

точно и ясно. Дивакара не вносит существенных смысловых изменений в свой текст, но достаточно свободно обращается с его формой. Нет сомнений в том, что единообразное построение всех строф, кроме первой, (если кто хочет... он должен последовать...) – это осознанный прием переводчика, направленный на облегчение восприятия стихов. С этой же целью он удаляет некоторые неясные для китайского читателя реалии, такие как «цветы мандарина» (строфа 4), и в то же время вводит осторожные поясняющие добавления, например, оборот «родившись среди людей» снимает противоречие, заложенное в строфе 9, а упоминание о «земле драгоценностей» (т.е. о рае) делает более понятным образ «золотых цветов» (строфа 3). Транскрипции и переводы терминов, используемые Дивакарой, относятся к числу общепринятых, что говорит о хорошо отработанной к VII в. технике перевода.

Интересно, что в двух китайских стихотворениях три строки совпадают полностью (5с, 8с, 17с), а в четвертой имеется лишь незначительная разница в иероглифе, что, скорее всего, объясняется опiskой (14с). Такое количество совпадений (4 строки из 80) не доказывает, но позволяет заподозрить знакомство команды Дивакары с текстом, созданным их предшественниками.

Если отвлечься от сопоставления отдельных деталей и посмотреть на текст гатх в целом, то можно высказать ряд общих соображений. Различия в двух китайских версиях сутры столь значительны и существенны, что вряд ли их удастся объяснить лишь развитием техники перевода. Вероятно, следует говорить о несхожих установках, которыми руководствовались создатели китайского канона в IV и VII вв. Всякий переводчик выполняет функцию посредника между читательской средой и произведением иной культуры. Соответственно, его работа всегда определяется, с одной стороны, отношением к тексту оригинала, а с другой, ожидаемым восприятием тех, кому адресован его труд. И для Фа-ху, и для Дивакары буддийская сутра была священна как слово самого Будды. Однако отношение к сакральности текста, по-видимому, было различным. Если для раннего переводчика наибольшую ценность представляла «буква», ради сохранения которой он готов пожертвовать не только красотой слога, но и ясностью смысла, то продолжатели его дела заботились в первую очередь о передаче заключенного в сутре священного учения.

В то же время следует иметь в виду, что переводы Фа-ху пользовались большой популярностью, корпус его трудов включает все сочинения, которые оказали наибольшее влияние на развитие буддийской мысли в Китае [Zürcher 2007, p. 70]. Очевидная непонятность многих его текстов, наличие в них постоянно встречающихся темных мест никак не препятствовали востребованности его переводов. Из этого следует, что ясность изложения не входила в число читательских ожиданий. По-видимому, читатели Фа-ху воспринимали буддийскую сутру как чужеродный, не китайский текст, который

и должен быть труднодостижимым; именно эти его качества могли способствовать впечатлению подлинности. Однако со временем все важные памятники, переведенные Фа-ху, были переведены заново. Это явилось следствием развития китайского буддизма и формирования ученой среды, связанной с этой религией. Возникший здесь запрос на четкое понимание смысла слов Будды вызвал к жизни новую волну переводческой деятельности, в русле которой работала группа Дивакары, создавшая свою версию китайской «Лалитавистары».

Литература

- БКРС – Большой китайско-русский словарь. Под ред. И.М. Ошанина. Т. 1–4. М., 1983–1984.
- Васубандху 1994 – *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Пер. с санскрита Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.
- Хуэй-цзяо 1991 – *Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Перевод с китайского, исследование, комментарий и указатели М.Е. Ермакова. Т. I. Москва.
- Boucher 2011 – *Daniel Boucher*. Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna. A Study and Translation of the Rāṣṭrapālāpariṣcchā-sūtra. Delhi (first publ. – 2008).
- Brough 1977 – *John Brough*. The Arapacana Syllabary in the Old Lalita-vistara // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. Vol. XL, Pt 1, p. 85–95.
- CBETA – CBETA (中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection, 2006-2002.
- Edgerton – *Franklin Edgerton*. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. 1–2. Delhi, 1998.
- Hirakawa 1997 – *Akira Hirakawa*. Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary. Tokyo.
- Hokazono – *K. Hokazono*. Raritavisutara no kenkyū. Tokyo, 1994.
- Hureau 2006 – *Sylvie Hureau*. Preaching and Translating on poṣadha days: Kumārajīva's role in adapting an Indian Ceremony to China // Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies. Vol. X, March, 2006, pp. 87–119.
- de Jong 1954 – *J.W. de Jong*. L'episode d'Asita dans le Lalitavistara // Asiatica. 1954. Pp. 312–325.
- De Jong 1998 – *J.W. de Jong*. Notes on Lalitavistara. Chap. 1–4. Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies. 1. Pp. 39–56.
- Karashima 1998 – *Seishi Karashima*. A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica I. Tokyo.
- Nattier 2008 – *Jan Nattier*. A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica X. Tokyo.

- Norman 1983 – *K.R. Norman*. The Pratyeka-Buddha in Buddhism and Jainism // *Buddhist Studies, Ancient and Modern*. Ed. by Ph. Denwood and A. Piatigorsky. L. Pp. 92–106.
- Majjhima nikaya – Majjhima-nikāya. Ed. by V. Trenckner. Vol. 1. Oxford, 1993.
- Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi, 1993.
- Rhys Davids, Stede – *T.W. Rhys Davids, William Stede*. The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. L., 1952 (first publ. – 1921).
- Soothill, Hodous – *W.E. Soothill, L.A. Hodous*. Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents. Delhi 2005 (first publ. – 1937).
- Winternitz – *M. Winternitz*. A History of Indian Literature. Vol. 2. Buddhist Literature and Jaina Literature. Translated by S. Ketkar and S. Kohn. Delhi, 1977.
- Zacchetti 2005 – *Stefano Zacchetti*. In Praise of the Light. *Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VIII*. Tokyo.
- Zürcher 2007 – *E. Zürcher*. The Buddhist Conquest of China. Leiden (first publ. – 1959).

Российский
государственный гуманитарный
университет

● *Orientalia*
et *Classica*
Труды Института восточных культур
и античности

Выпуск L

Institutionis Conditori:
Илье Сергеевичу Смирнову

Москва
2013

УДК 94(5)
ББК 63.3(5)я43+80я43
2 1 59

ORIENTALIA ET CLASSICA:
Труды Института восточных культур и античности
Выпуск L

Редакторы-составители:
*Н.П. Гринцер, М.А. Русанов, Л.Е. Коган,
Г.С. Старостин, Н.Ю. Чалисова*

Художник *Михаил Гуров*

ISBN 978-5-7281-1466-6

© Институт восточных культур
и античности, 2013
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2013

Содержание

<i>Н.П. Гринцер</i>	
Человек слова	5
<i>Н.В. Александрова, М.А. Русанов</i>	
Стихи из «Лалитавистары» в китайской «Трипитаке»: две стратегии перевода	9
<i>Н.В. Брагинская</i>	
Когда написана Вторая Маккавейская книга?	42
<i>В.И. Брагинский</i>	
Запечатанная бутылка с именем и описанием судьбы: Хамза Фансури и его адресаты	61
<i>С.Ю. Внуков</i>	
Потребление вина поздними скифами северо-западного Крыма ...	79
<i>Н.П. Гринцер</i>	
Аристофан о грамматике и любви	87
<i>Л.М. Ермакова</i>	
К проблеме рассказчика о «Начале времен»	100
<i>Д.А. Комиссаров</i>	
«Я – бог над богами, величайший из всех богов»: сюжет о посещении храма в буддийской агиографии	112
<i>Е.Н. Кондратьева</i>	
Изучение иностранных языков и подготовка переводчиков в средневековой Корее	121
<i>С.С. Кузнецова</i>	
<i>Все как было и все не так...</i> Эволюция яванской хроники <i>Бабад Танах Джави</i> по материалам рукописей из британских коллекций	129
<i>О.М. Мазо</i>	
Особенности текста «Оды о драконах, летящих к небу», написанного на ханмуне	143
<i>А.Н. Мещеряков</i>	
Поиски национальной идентичности: Тэрада Торахико и его понимание японской природы	154

Сонеты Шекспира	
<i>Перевод Александра Милитарева</i>	162
<i>М.Д. Назарли</i>	
Постмодернизм без берегов, или Прodelки «блудливых гностиков»	170
<i>В.В. Наумкин, Л.Е. Коган</i>	
«Корпус сокотрийского фольклора»: аннотированный каталог текстов первого тома	179
<i>Б.М. Никольский</i>	
Вино и дружба в «Циклопе» Еврипида	198
<i>Н.Н. Селезнев, Ю.В. Фурман</i>	
От алфавита до причины всех причин: Йоханнан бар Зо'би – восточносирийский автор монгольской эпохи и его трактаты в стихах	207
<i>С.Д. Серебряный</i>	
Русская культура между Европой (Западом) и Азией (Востоком) ..	216
<i>Л.Г. Скородумова</i>	
Названия солнца и других небесных тел в монгольском языке: связь с мифом	241
<i>А.В. Смирнов</i>	
От доктрины к логосу: рождение арабской философской традиции	246
<i>Г.С. Старостин</i>	
К проблеме двух собак в классическом китайском языке: canis comestibilis vs. canis venaticus?	253
<i>А.А. Суворова</i>	
Женское политическое лидерство в странах Азии	268
<i>К.М. Тертицкий</i>	
Первое описание России в китайском тексте. Раздел «Московия» в трактате «Чжифан вайцзи» и его источники	280
<i>М.Ю. Ульянов</i>	
Об этапах историописания в Древнем Китае: периоды Чуньцзо и Чжаньго (VIII–III вв. до н.э.)	300
<i>А.Д. Цендина</i>	
«Поклонение шару» – ритуал почитания Таранатхи в Монголии ..	320
<i>Н.Ю. Чалисова</i>	
«Друг, приносящий вдохновенье» в персидской поэтической рефлексии	329
<i>М.В. Шумилин</i>	
Время стойков и время персонажей Лукана	356

Contents

<i>N.P. Grintzer</i>	
The Man Fond of Words	5
<i>N.V. Alexandrova, M.A. Rusanov</i>	
Verses from the Lalitavistara in the Chinese Tripitaka: Two Strategies of Translation	9
<i>N.V. Braginskaya</i>	
When was the Second Book of the Maccabees Written?	42
<i>V.I. Braginsky</i>	
A Sealed Bottle with a Name and a Description of Destiny: Hamza Fansuri and His Addressees	61
<i>S.Yu. Vnukov</i>	
The Use of Wine by the Later Scythians of North-West Crimea	79
<i>N.P. Grintzer</i>	
Aristophanes on Grammar and Love	87
<i>L.M. Yermakova</i>	
Concerning the Problem of Narrator of the “Beginning of Time”	100
<i>D.A. Komissarov</i>	
“I am a god over gods, the greatest of all gods”: The Motif of Visiting a Temple in Buddhist Hagiography	112
<i>Ye.N. Kondratyeva</i>	
Study of Foreign Languages and Training Interpreters in Medieval Korea	121
<i>S.S. Kuznetzova</i>	
<i>Everything as It Happened, and as It Did not...:</i> The Evolution of the Javanese Chronicle Babad Tanah Djawi after MSS in British Collections	129
<i>O.M. Mazo</i>	
Main Features of the Hanmun Text of the Ode to the Dragons Flying to the Sky	143
<i>A.N. Meshcheryakov</i>	
In Search of Ethnic Identity: Terada Torahiko and His Vision of Japanese Nature	154

Shakespearean Sonnets	
<i>Translated by Alexander Militarev</i>	162
<i>M.J. Nazarli</i>	
Postmodernism without Borders, or the “Pranks of the Licentious Gnostics”	170
<i>V.V. Naumkin, L.Ye. Kogan</i>	
The “Corpus of Socotri Folklore”: An Annotated Catalogue of the Texts of Volume 1	179
<i>B.M. Nikol’sky</i>	
Wine and Friendship in the Cyclops by Euripides	198
<i>N.N. Seleznev, Yu.V. Furman</i>	
From Alphabet to the Cause of Causes: Yohannan bar Zo’bi, the East Syriac author of the Mongol Epoch and His Versified Treatises	207
<i>S.D. Serebryany</i>	
Russian Culture between Europe (the West) and Asia (the East)	216
<i>L.G. Skorodumova</i>	
The Names for the Sun and Other Heavenly Bodies in the Mongolian Language: Their Connection with Myth	241
<i>A.V. Smirnov</i>	
From Doctrine to Logos: The Birth of Arab Philosophic Tradition	246
<i>G.S. Starostin</i>	
Regarding the Problem of the Two Kinds of Dog in the Classic Chinese Language: <i>Canis Comestibilis</i> vs. <i>Canis Venaticus</i>	253
<i>A.A. Suvorova</i>	
Female Political Leadership in Asian Countries	268
<i>K.M. Tertitsky</i>	
The First Description of Russia in a Chinese Text: The Section “Moscovia” in the Treatise <i>Zhifang Waizi</i> and Its Sources	280
<i>M.Yu. Ulyanov. On the Stages of Historical Writing</i> in Ancient China: The Chunqiu and Zhanguo Periods (8th to 3rd Centuries B.C.)	300
<i>A.D. Tsendina</i>	
“Worshiping the Sphere”: The Rite of Revering Taranatha in Mongolia	320
<i>N.Yu. Chalisova</i>	
“The Friend Bringing Inspiration” in Persian Poetic Reflection	329
<i>M.V. Shumilin</i>	
The Time of the Stoics and the Time of Lucan’s Characters	356